„Zieleńczyk M-cza „prawdy żywe".

Przegląd Filozoficzny 1927, z. III-IV.

ADAM ZIELEŃCZYK.

Mickiewicza „prawdy żywe”.

Od czasu najdawniejszych prób i pomysłów filozoficznych, wypowiadanych w poezji Indyj i Grecji, żadna epoka w dziejach umysłowych ludzkości nie objawiła tak wielkiego zbliżenia między twórczością poetycką a filozoficzną, jak epoka romantyzmu i czasy ją poprzedzające. W najżywszym zaś wyrazie występuje to zbliżenie u narodu, który właśnie dzięki temu i właśnie w tym okresie zdobył sobie kwalifikację narodu poetów i myślicieli. O ile jednak u ludów starożytnych poezja (a wraz z nią mitologja) była twórczynią i krynicą natchnień filozoficznych, zanim się w odrębne królestwo pracy myślowej usamodzielniły, o tyle w poezji romantycznej stwierdzić raczej można wpływ wzajemny obu już rozgraniczonych dziedzin oraz sporadyczną równoległość zainteresowań, występującą u niektórych jednostek. Dlatego dostateczne istnieją podstawy do badania filozofji wielkich poetów niemieckich, którzy poza swą twórczością literacką brali dość żywy samodzielny udział w ruchu naukowo-filozoficznym epoki. Stąd jednak daleka jest jeszcze droga do wysnuwania zasady ogólnej o stosunku między filozofją a poezją, zwłaszcza zaś takiego stosunku, którypy orzekał o możności klasyfikowania każdego poety według pewnych ustalonych szkół i kierunków filozoficznych.

Fakt, że można o niektórych poetach niemieckich rozprawiać ze względu na ich prace i zasługi filozoficzne, że ma się prawo mówić o filozofji G o e t h e g o i S c h i l l e r a i jej stosunku do systematów K a n t a, S p i n o z y, L e i b n i z a lub S h a f t e s b u r e g o, fakt ten nie powinien nas łudzić i utrzymywać w błędzie, jakobyśmy zawsze mieli podstawę do poszukiwania zdobyczy filozoficznych u poetów i prawo do umieszczania ich w jednym szeregu z myślicielami o ustalonym, naukowo uzasadnionym i systematycznie sklasyfikowanym kierunku filozoficznym.

Byli wprawdzie i u nas poeci, którzy blisko się stykali z obiegowemi szkołami filozoficznemi, sami dzieła filozoficzne studjo-

wali, a nawet próbowali swoich sił w samodzielnem układaniu systematów. Takim był np. Krasiński, o którego filozofji w ten sposób z pewną słusznością można rozprawiać.

Ale Mickiewicz nie był filozofem. W innej dziedzinie tkwiły zainteresowania jego umysłu, w innej obracała się jego twórczość i działalność. Nie przyczynił się do postępu w przebiegu teorji o świecie, stosunku do niego człowieka, nauki o poznaniu, metafizyki. Nie stworzył systematu w znaczeniu rozczłonkowanej teorji naukowej, operującej przesłankami rozumowemi, logicznie rozprowadzonej, przedstawiającej prawdę w odniesieniu do wszystkich albo bodaj najważniejszych zjawisk świata i ducha.

Nie stworzył systematu, nie był filozofem w znaczeniu szkolnem. Nie był także badaczem w jednej jakiejkolwiek dziedzinie, nie posunął badań, nie zajmował się niemi.

A przecież jakgdyby zarażeni pracami o filozofji innych — obcych poetów, jakgdyby zasugerowani myślą o konieczności postępu filozofji, dokonanego przez poetów, jakgdyby pod wpływem emulacji z obcą literaturą, mogącą się wykazać poetami, którzy byli zarazem pracownikami w dziedzinie filozofji, mamy w literaturze naszej kilka prac poświęconych „filozofji Mickiewicza".

Chronologicznie naprzód Piotr Chmielowski[1]) starał się ustalić tę filozofję przez podporządkowanie wypowiadanych przez poetę poglądów systematem obiegowym i przez upatrywanie w nim kolejno wyznawcy realizmu, idealizmu uczuciowego i mistycyzmu.

Następnie Władysław Biegański[2]), chcąc wydobyć jednolitą i oryginalną istotę filozofji Mickiewicza, równoległą i równoważną względem innych systematów, nazywa ją logiką uczucia w przeciwieństwie do logiki rozumu.

Dalej, Maurycy Straszewski[3]) wyróżnia w kształtowaniu się filozofji poety cztery okresy, których kwalifikacja odpowiada ściśle pewnym obiegowym systematom filozoficznym.[4])

[1]) Filozoficzne poglądy Mickiewicza—Przegląd Filozoficzny 1898, 1899.

[2]) O filozofji Mickiewicza — Przegląd Filozoficzny, 1907.

[3]) Filozofja Mickiewicza w książce Polska filozofja narodowa, 1920.

[4]) Przyczynki, częściowo oświetlające sprawę, ale już nie traktujące jej formalnie, zawierają: L. Siemieński: Religijność i mistyka w życiu i poezjach M-cza, 1871, A. Niemojewski: Dawność a M. 1920, A. Tretiak: Kto jest M.? 1921. Artur Górski: Monsalwat, 1921, S. Pigoń: Z epoki M-cza 1922. Konrad Górski: Pogląd na świat młodego M-cza, 1925.

We wszystkich tych pracach spotykamy formalne traktowanie sprawy; rozpatruje się w nich stosunek do istniejących szkół i kierunków, ustala się fazy stanowiska pod względem zmieniającej się lektury i obcowania, wysuwa się momenty systematyczne w związku z takim czy innym typem metafizyki lub teorji poznania lub — jak będący najbliżej istoty rzeczy, Biegański — typem filozofji praktycznej.

Tymczasem tego wszystkiego nie było. Jest to imputowanie Mickiewiczowi rzeczy, któremi się nie zajmował. Teoretycznie bowiem nie rozważał, rzeczy nie studjował, ambicyj erudycyjnych nie posiadał. I w tem znaczeniu filozofem nie był. Nie był nim nawet w dziedzinie praktycznej, bo nie dążył w swojej pracy do ustalenia ogólnego i oderwanego poglądu na działanie, lecz do działania samego.

Nie da się zaprzeczyć, że posiadał już w młodości pewien całokształt poglądów na świat, że swoje poglądy w pewien sposób pod wpływem bądź lektury, bądź obcowania, bądź własnego wysiłku kształtował i przekształcał, ale nie było w jego zamysłach nic, coby miało istniejący zbiór teoryj filozoficznych zbogacać przez twórczość bądź zubożać przez krytykę. Wogóle teorje o świecie i stosunku naszego poznania do prawdy względnej lub bezwzględnej nie znajdowały się w polu jego zainteresowania, a przynajmniej w jego punkcie ośrodkowym. Dlatego stosunek jego do szkół, systematów, teoryj filozoficznych, chociaż da się niejednokrotnie wyrazić, to jednak jako nie będący wytworem jego świadomych wysiłków, nie stanowi punktu ciężkości w zagadnieniu, zwanem „filozofją Mickiewicza".

Zagadnieniem, które go zajmowało, któremu poświęcił wysiłek całego żywota, była bowiem nie teorja, nie nauka, nie formuła, nie doktryna, lecz działanie, czyn, sposób życia, inaczej „prawda żywa" przeciwstawiona „prawdzie martwej". Nie była to filozofja w znaczeniu tradycyjnem, nie była to nawet t. zw. filozofja praktyczna, lecz bezpośrednio sama czynność, która jest wyrazem wewnętrznego przekonania i wiary. Jest to więc zasadniczo odmienny stosunek do świata. Gdy w filozofji tradycyjnej, nawet t. zw. praktycznej, chodziło o rozumowe zdefinjowanie, zapomocą pewnej ogólnej oderwanej formuły, istoty rzeczy lub sprawy, tutaj chodzi o wykonanie samej rzeczy lub sprawy. Dąży się tu nie do prawdy, która cośkolwiek konstatuje, która idzie za rzeczami i będąc nawet w znaczeniu

kantowskiem aprioryczną, zawsze jednak w granicach faktów się trzyma, lecz do prawdy, która coś wytwarza, która jest w stosunku do swej jeszcze nienarodzonej treści źródłem wartości i nakazanego czynu.

Możnaby to w stosunku do filozofji nazwać odmienną, wręcz przeciwną metodą, metodą „prawd żywych", która w działalności twórczej i społecznej Mickiewicza przetrwała niezmiennie do końca, mimo że przechodziła długą i bogatą ewolucję, wyczerpującą wszystkie możliwe jej znaczenia i wysuwającą tylko kolejno różne jej strony na czoło. Poszczególne etapy twórczości Mickiewicza nie zmieniły nic w istocie owej metody i były tylko, rzec można, okazjonalnemi przyczynami do nowych prób jej zastosowania.

Z początku metoda żywej prawdy jest tylko energicznem ograniczeniem tendencji filozofji Oświecenia do mechanicznego tłumaczenia wszystkich zjawisk. Nie zaprzecza Mickiewicz słuszności i płodności metody mechanicznej ale właśnie dlatego każe się trzymać w wyraźnych i nieprzekraczalnych szrankach:

„Cyrkla, wagi i miary
„Do martwych użyj brył"...

Ale już niższość takiego stosunku do świata wytyka w programowym wierszu „Romantyczność", gdzie według ustalonej opinji, wyrażone jest przejście do obozu romantycznego i rzucona rękawica klasycyzmowi. Tu użyte są owe bojowe słowa o „martwych prawdach nieznanych dla ludu". Świat bowiem nie ogranicza się do martwych brył, których przemiany można martwemi również prawidłami wyjaśniać; świat nie ogranicza się także do zakresu zmysłowego poznania. Prawdą jest bowiem równą, prawdą, owszem, wyższą to, co w człowieku, w jego doznaniach wewnętrznych jest intencjonalne, jego żywe uczucie dla tego, co kocha, w co wierzy i do czego dąży.

A potem — w „Odzie do młodości" — wyłączone są z prawd żywych i te uczucia i dążenia, które mieszczą się w widnokręgu, jaki człowiek stary lub samolubny „tępemi zakreśla oczy".

Tak wznosi się i coraz bardziej precyzuje pojęcie prawdy żywej. Stosowana naprzód do całego świata ducha, ogranicza się potem do życia uczuciowego i występuje dalej jako pobudka, jako sprężyna, jako żywa racja dla czynów zdobywczych razem i ofiarnych.

Te dwa elementy celów, zdobywczość i ofiarność, tkwiące w pierwotnem pojęciu mickiewiczowskiem bohaterstwa, różniczkują się następnie jako dwa kolejne jego typy: prometeistyczny w „Dziadach" drezdeńskich i chrześcijański w „Księgach narodu i pielgrzymstwa",[1]) doprowadzone w „Wykładach o literaturze słowiańskiej", do równowagi w pojęciu prometeizmu zbiorowego narodu, ożywionego ideałami etyki chrześcijańskiej. Ale i tu, u końca tej długiej drogi rozwoju wewnętrznego metoda żywej prawdy jest tak samo miarodajna, jak na jej początku. Jest ona nie poszukiwaniem dopiero treści działania, która jest prosta i niewątpliwa, tylko dążeniem do zdobycia owego „sposobu", o którym mówi Konrad z „Dziadów", sposobu wcielenia ideałów w życie. Ten sposób widzi Mickiewicz nie w jakiemkolwiek izolowaniu się od świata za pośrednictwem jakiegoś abstrakcyjnego „poglądu" na świat obecny, wyrażonego w martwej formule, definicji, niewzruszonej doktrynie, lecz w przeniknięciu w zdarzenia, w charakterze żywego czynnika, wytwarzającego przyszłe wartości.

U końca tej długotrwałej drogi zdobywania swojego „sposobu" uświadomił sobie Mickiewicz całkowicie swoją odrębność od dróg, zwyczajowo i dziejowo uświęconych jako filozoficzne. Przeciwstawia się im jako doktrynom, będącym wynikiem czegoś zdobytego już i przezwyciężonego, przystanią dla zmęczonych i szukających spokoju umysłów, ale nie odrzutnią dla czynnego wprowadzenia w życie uznanych za słuszne wartości.

„Z doktryn nic nie wynika: doktryna jest to sposób widzenia jednego człowieka. Szkoły niedługo trwają: szkoła jest to sposób widzenia mniej więcej licznego grona ludzi. Skoro się tylko doktryna sformułuje, już jest rzeczą martwą. Rzeczą, nie mogącą się sformułować, trwałą, żywą, działającą, jest sam człowiek, słowo wcielone („Wykłady" r. II l. 32).

Powołaniem człowieka jest szukać prawdy i wcielać ją w życie. Lecz szukanie prawdy jest czynnością, działaniem, jest przeto pracą, bólem, cierpieniem. Doktrynerzy zaś pragnęliby ją ująć w gotowe formy, aby nas od tej pracy i nieodłącznego od niej cierpienia uwolnić. Skoro tylko uda nam się zdobyć nową prawdę, zjawia się natychmiast skłonność do petryfikowania jej,

---

[1]) Rozróżnienie to przeprowadził Artur Górski w wymienionym „Monsalwacie".

uświęcenia, sformułowania, co prowadzi do zabicia w niej drgającego tętna. „Tym to porządkiem po apostołach i cudotwórcach następują filozofowie i kazuiści... Tym to porządkiem po wielkich prawodawcach następują prawnicy i adwokaci... Tym to porządkiem po wielkich wojownikach, po mężach natchnionych, zajmują miejsce ludzie nauczający, że pokój przedewszystkiem, że każdy u siebie i dla siebie..." (Wykłady r. IV l. 2).

Doktryna więc wdziera się wszędzie,do każdej dziedziny ludzkiego działania i twórczości, i wszędzie jest czynnikiem bezruchu, bezwładu, martwoty. Tymczasem prawda żywa, wynikająca z „iskry ducha", z natchnienia, z popędu do tworzenia zbawczych dla człowieka wartości, okazuje we wszystkich dziedzinach skuteczne działanie. Przejawia się ona nietylko w bohaterstwie społecznem, dyktując czyny poświęcenia dla ludzkości, w mądrości prawodawczej, w twórczości artystycznej. Sięga ona i do nauki, dziedziny, zdawałoby się, spoczywającej na ustalonych, niewzruszonych faktach i metodach. Wielkie czyny naukowe, odkrycia i wynalazki dokonane były nie tam, gdzie istniały najlepsze materjalne warunki rozwoju nauki, lecz gdzie zjawił się umysł żywy, umiejący pracą ducha wznieść się ponad system przyjętych i rozpowszechnionych dogmatów.

I oto mickiewiczowska prawda żywa stanęła w wyraźnem i świadomem przeciwieństwie do ducha filozoficznego. Nietylko nie ogranicza się ona do tworzenia ogólnego i abstrakcyjnego poglądu na świat, lecz wręcz takiej potrzebie zaprzecza: to nieważne, to nawet szkodliwe dla czynu, który hamuje i zabija. Nie trzeba stawać ponad życiem i z osiągniętych prawd budować twierdzy przeciw tętniącym potrzebom przyszłości. A w najlepszym razie należy wprowadzać prawdy - przekonania w życie, sprawdzać je w działaniu. Gdybyśmy zaś i to stanowisko chcieli — od umowy to ostatecznie zależy — nazwać pewnego rodzaju filozofją, to w każdym razie pamiętać należy, że nie chodzi w niej o ustalenie jeno zasady, że wszelka prawda tylko jako żywy czyn się usprawiedliwia, lecz o samo usprawiedliwienie zasady czynem. Byłaby to więc nie teorja o życiu, lecz modła życia.

Takie stanowisko, które z zagadnienia czynu tworzyło ośrodek filozofji, było bliskie całemu tokowi dziejowemu myśli polskiej. Pomijając myślicieli dawniejszych, którzy jak Frycz Modrzewski lub Sebastjan Petrycy z uświadomienia

żywych potrzeb rzeczywistości narodowej wyciągali praktyczne wnioski o wskazanych sposobach działania, pomijając także niedawno poprzedzających Mickiewicza działaczy, którzy, jak Staszic czy Kołłątaj lub nawet Śniadeccy, taki system filozoficzny wybierali, który wydawał im się najbardziej odpowiadającym potrzebom konkretnej działalności, szczególnie wyraźnie występuje ten charakter aktywistyczny myślicielstwa polskiego w epoce, w której Mickiewicz doszedł do szczytu rozwoju swojej prawdy żywej. I stąd wynikła konieczność pewnego rozrachunku między kierunkami myśli zbliżonemi do siebie nietyle w istocie, co raczej w formach zewnętrznych, w terminologji, którą się posługiwały. Jakaż jest w stosunku do ideologji tych myślicieli miara mickiewiczowska, jaki probierz jej wartości?

Najdobitniej zaznaczyło się to w stosunku do „filozofa religijnego, jak go Mickiewicz nazywa, Ludwika Królikowskiego. Przyznając mu doniosłe stanowisko pomiędzy filozofami religji, podzielając wiele jego zdań i pomysłów, wątpliwe jednak zbija bardzo prostym argumentem: „Gdyby zamiast opisywania społeczeństwa nowego, począł był społeczeństwo to tworzyć, gdyby zamiast gadania, jak je jednoczyć, postawił nam na wzór choć kilku zjednocznych przez się, mogąc wtenczas ze skutków sądzić o zasadach, uwolnilibyśmy go łatwo od rozpraw teologicznych („Wykłady" r. III, l. 24).

Podobnie, choć surowiej co do poszczególnych twierdzeń, potraktowany został Trentowski, który przecież filozofję polską jako zdążającą do czynu, przeciwstawił jako „umiejętność" francuskiej „nauce" i niemieckiej „wiedzy". Mickiewicz nie uznaje aspiracyj Trentowskiego do wyrażania zasad filozofji polskiej, znajduje u niego zaledwie ślady życia i siły charakteru polskiego, które „kolorują jeszcze karty pism Trentowskiego, zapchane formułami" („Wykłady" r. III l. 24). Ale jeżeli nawet te ślady przejawiają się jako dążność praktyczna, to przecież nie był Trentowski odkrywcą potrzeby realizacji prawd filozoficznych, bo szkoła berlińska wprost już ich realizacją się zajmuje, co się zresztą na niczem nie skończy. A więc mimo dążności praktycznej, Trentowski, idąc wzorem niemieckim, myli się co do istoty sprawy: „nie wie, w czem leży jej (filozofji) pierwiastek żywotny; nie wie, że aby przywieść ludzi do zgody, niedość jest przed nimi rozumować, trzeba im pokazać siłę wyższą, któraby zarazem porwała ich ducha i przekonała rozum; że niedość jest

pisać książki i ogłaszać systemy, trzeba prawdziwość tych systemów udowodnić mocą, życiem". („Wykłady" r. III, l. 21).

Mickiewicz skłonny tu już jest nawet zasadę prawdy żywej nazywać filozofją i to filozofją nową, filozofją przyszłości, filozofją polską. Posuwa się o ten krok, ponieważ zetknął się z teorją filozoficzną, stojącą na tym samym gruncie pragmatystycznym. System filozoficzny Augusta Cieszkowskiego przemawiał do Mickiewicza nietylko swoim polotem, który pozwolił mu prześcignąć historjozofję Hegla na własnej jego drodze, nietylko probierzem intuicji jako źródła wszelkiej prawdy, lecz dążnością do ustalenia przyszłości filozofji, jako sprawy oderwanej już całkowicie od teoretycznych dociekań, jako sprawy bezpośredniej zamiany prawdy na czyn. Dla Cieszkowskiego dzieje filozofji tworzą układ, u którego początku stoi jako probierz pewności rozum, zastąpiony z czasem trwającem do teraz uczuciem. Ale przyszłość, należąca do Słowian—Polaków, którzy jeszcze w powszechnym dorobku myśli swego „jestem" nie wypowiedzieli, przyszłość ta zamieni filozofję na konkretną czynność, prawda wypowie się w działaniu. Otóż, podzielając te Cieszkowskiego przekonania i nadzieje, obawia się jednak Mickiewicz, że ich autor na wypowiedzeniu samem, na teorji tego praktycznego znaczenia filozofji poprzestanie. Wprawdzie Cieszkowski twierdzi, że „po intuicji czyli wyjściu w siebie, powinno nastąpić *extraitio* albo *foras-itio*, wydanie na zewnątrz", ale to *extraitio* albo *foras-itio* nie powinno polegać tylko na tem, aby ogłaszać nowe książki, dąć nowe systemy. „Filozof nasz domyśli się zapewne, że jest coś ważniejszego do robienia, niżeli ogłaszać dzieła i proponować nowe systemy" („Wykłady", r. III l. 22).

Jest to, innemi słowy, obawa, żeby to, co jako żywa prawda jest odkryte i ogłoszone i w walkę ma wstąpić z martwotą doktryny, samo doktryną się nie stało.[1])

Nie chodzi bowiem Mickiewiczowi o logiczną budowę systematu, o harmonję wyników naukowych, o zbogacenie ludzkości w jedną jeszcze książkę lub pomysł, lecz o to, co zdolne jest prze-

---

[1]) Niedawno ogłoszony przez prof. J. Ujejskiego „Nieznany list Mickiewicza do Z. Krasińskiego" dowodzi, że obawa ta w przekonaniu Mickiewicza się spełniła: „....czego się po Cieszkowskim spodziewał, wykładając jego „system", tego się po osobistem zetknięciu z nim spodziewać przestał. List do Krasińskiego daje wyraz zupełnemu rozczarowaniu. Przekonał się wieszcz-realizator, że autor „Boga i palingenezy" pomimo wysokich natchnień swoich pozostanie tylko — filozofem" (Ruch literacki Nr. 1, 1926, str. 10).

obrazić, przerodzić oblicze świata w duchu znalezionej prawdy. „Jest jeden sposób, na który umiejętność mało zwraca uwagi, ale nam wszystkim znany i przez nas wszystkich mniej więcej używany w stosowaniu a nawet i w poszukiwaniu prawd: tym sposobem jest działanie... Łatwo tego dowieść, choć mało kto to widzi, że tak teraz, jak dawniej, światem moralnym rządzili i rządzą ludzie czynu" („Wykłady" r. IV l. 13).

Taka jest właściwa metoda zdobywania prawdy: przez czyn. Prawda nie jest wypowiedziana tylko w filozofji, prawda jest dokonywana w każdym czynie, który posunął ludzkość naprzód, zrealizował część ideałów. I filozoficzne prawdy podlegają temu probierzowi: należy „pozwać filozofję przez trybunał naszego sumienia i prostym rozsądkiem, który nazywają pospolitym, dać wyrok, co zrobiła dla użytku w życiu praktycznem, popularnem. Powołajmy filozofów spekulacyjnych, bądź socjalistów, bądź ekonomistów, niech nam w sposób zrozumiały dadzą odpowiedź, czy wiedzą sami i czy mogą nas nauczyć, skąd i dokąd idziemy?" („Wykłady" r. IV l. 9).

Jak prawdziwość teoryj mierzy się ich doniosłością w zastosowaniu praktycznem, tak prawdziwość haseł i przekonań ich próbą życiową. Nie wolno, aby sposób życia odbiegał od głoszonych haseł, inaczej stają się one martwo urodzonemi i obłudnie szczepionemi zasadami: „prawdami martwemi". Wszelkie przeto poszukiwanie, wszelkie docieranie do tajemnic bytu może tylko jedno mieć usprawiedliwienie: chęć życia według zdobytych przekonań.

Oto ostateczny wynik rozwoju zasady żywej prawdy. Jednolita jako postawa wobec zjawisk życia od początku działalności poetyckiej Mickiewicza, przechodzi przez rozmaite, nasuwane przez doświadczenie i twórczość, sposoby jej zastosowania i wytwarza w końcu stanowisko, wymagające konsekwentnie całkowitej ofiary z osobistych roszczeń i nadziej, porzucenie drogi twórczości, która wywiodła poetę na szczyt sławy narodowej. Tej konsekwencji Mickiewicz się nie uląkł i poddał chętnie hasła i przekonania, głoszone w swych utworach poetyckich i pracach naukowych i publicystycznych, próbie życia. Przeszedł więc do czynu, do działalności społecznej i politycznej, w której chciał dać wyraz temu, że całożyciowa jego droga, odbyta dla wyjaśnienia sobie celu swej twórczości, nie była kierowana próżną ciekawością, lecz że „istotnie dlatego pragnął wiedzy, aby postępki swe kierować podług nabytego światła". („Wykłady" r. IV l. 9).

A owo „światło nabyte" to treść prawd żywych, równie jednolicie nastrojona, jak sama intencjonalna ich metoda, choć równie jak ta, podlegająca rozwojowi przez wykształcanie coraz to innych stron i coraz precyzyjniejsze ujmowanie samego jądra. I tutaj, jak tam, trudno w gruncie rzeczy mówić o zwrotach, fazach i nawrotach poglądów, wytworzonych przez takie czy inne przyczyny zewnętrzne. Fakty życia zewnętrznego były tylko przyczynami okazjonalnemi dla rozwinięcia założonych już zgóry sprężyn ducha. Nie są to więc przesilenia lub przerzuty z jednego stanowiska do drugiego, lecz raczej rozszerzenie, ożywienie, zaktualizowanie tkwiących ukrycie sił i zalążków. Niema też w okresie ostatecznym rzeczy przesilonych, odrzuconych, wzgardzonych. Jest tylko zbogacenie coraz innemi uświadomionemi, wyzwolonemi czynnikami. Mickiewicz zdobywał siebie w ciągu życia, wysuwając kolejno z poglądów swoich coraz inne momenty do pełnego ich rozwoju. Dlatego też nie można, z drugiej strony, rozpatrywać treści poglądów mickiewiczowskich statycznie jako rzeczy gotowej, lecz tylko dynamicznie, jako różnego rodzaju ujścia nagromadzonej w nich energji rozwojowej.

Nowsze badania obaliły dawne uprzedzenie, jakoby Mickiewicz był tylko lub był przedewszystkiem romantykiem. Wiele z olbrzymiego ruchu romantycznego, który nie był wyłącznie kierunkiem literackim, lecz pewną wyraźną postawą wobec życia, zetknęło się z istotą duchową Mickiewicza, ale romantyzm nad nim nie zapanował. To raczej Mickiewicz zapanował nad romantyzmem. Ale i ten czynnik, któremu romantyzm się przeciwstawił, a z którego Mickiewicz czerpał pierwsze swoje wzruszenia ideowe, filozofja Oświecenia, również nie wziął go w posiadanie. Poeta wchłonął w siebie te pierwiastki każdego z tych prądów, które odpowiadały mu jasnem i trzeźwem zadaniem życiowem i szaleńczą, bohaterską, farysowską drogą jego spełnienia.

Już w najwcześniejszych utworach przejawia się przyświecający mu ideał życia społeczeńskiego, o którym zwykło się mówić, że wyraża dążności i zasady filareckie, budowane na filozofji Oświecenia, ale o którym zbyt często się zapomina, że był w części wytworzony, a w każdym razie przetworzony w tym wyrazie, który mu dał Mickiewicz. Te ideały filareckie, które wyraził w młodocianym wierszu „Już się z pogodnych niebios..."

zawierają przecież prócz zasad, na których oparte było samo zrzeszenie (doskonalenie wewnętrzne, kult pracy, krzewienie oświaty i t. d.), pewne wyraźne hasła, będące niejako uświadomieniem, jeżeli nie narzuceniem, podstawy moralnej dla wszystkich tych wysiłków.

Jakież są zasady tej etyki, którą urzeczywistnić ma praca filaretów? Przecież nie szczęście osobiste, indywidualne. Dobro jest tu pojmowane jako rzecz społeczna, powszechna; niema tu miejsca na egoizm „naiwny" czy „rozumny", na egoizm „właściwie rozumiany" *(„bien entendu")*, jak się chętnie wyrażali filozofowie Oświecenia. Niema tu nadziei na jakąkolwiek nagrodę na tym czy innym świecie: szczęście z poczucia spełnionego obowiązku oto nagroda jedyna.

„...nie z wzięcia przyklasków, nie z zaszczytnej palmy,
„Żeśmy pożyteczniejsi, z tego się pochwalmy".

Zapewne, do spełnienia zasad takiej etyki trzeba ludzi nieprzeciętnych, trzeba aby zadanie szczęścia powszechnego górowało nad wszelkiemi względami osobistemi. Siły nasze należą do powszechności, im więcej kto ich posiadł, tem większemi obarczony powinien być obowiązkami:

„Niech każdy, jak ów Greczyn, głosi dzielność swoję:
„Mocniejszy jestem, cięższą podajcie mi zbroję!"

Zapytać teraz należy, kiedy i gdzie Mickiewicz sprzeniewierzył się tej etyce społecznej, etyce samowyrzeczenia i bohaterskiego poświęcenia? Gdzie i kiedy miałoby się upatrywać w jego twórczości przełomu, początku nowej ery, przyjęcia chrztu według obrządku romantycznego, któryby miał rzekomo oddalić go od tej rzekomo oświeceniowej wiary?

Boć nie można chwytać się słów i w luźnych wypowiedziach upatrywać zmiany zasadniczej postawy wobec świata, życia i zadań człowieka. Czyżby zmiana taka miała się zawierać w sceptycznym okrzyku ballady „Tuhaj":

O nauki, o człowieku!
Wielka mądrość, wielkie imię,
Wielkie nic! Rozum! Czczy dymie!
— — — — — — — — —
O pobożności! człowieku!
Święta wiaro, święte imię,
Święte nic! Cnota, czczy dymie!

Nie było w tem przełomu. Jeżeli chodzi o zwątpienie o rozumie, to nie dał Mickiewicz dowodu zbyt wielkiego zaufania do

niego już nawet w swych pierwszych utworach. Racjonalizm, będący ta wybitną cechą filozofji Oświecenia francuskiego czy angielskiego, był silnie zdegradowany w oświeceniu polskiem, a u Mickiewicza nie przejawił się wcale. Nie musiał się więc pod tym względem przełamywać. Ale cnota? Zwątpienie o cnocie, wyrażone w powyższym urywku, czyż było jakimś nastrojem stałym, a choćby dłuższym? Nie, był to wynik chwilowego rozgoryczenia na skutek niepowodzeń i klęsk wewnętrznych, których poecie rzeczywistość nie szczędziła nie dopiero od „wieku męskiego". Następuje po tem przelotnem usposobieniu powrót do stałej wiary w ideały moralne. I wyznajmy: niewiele też byłaby warta wiara, którąby przez chwilowe ale nawet najsilniejsze zwątpienia nie przechodziła.

A tak samo tłumaczy się ten stan krytyczny, któremu Mickiewicz daje wyraz w „Dziadach" wileńskich. Nie jest to bowiem, jak sądzili niektórzy, apoteoza uczuć indywidualnych, krępowanych wielkiemi hasłami ojczyzny, nauki, przyjaźni. Wzgarda, wyrażona przez Gustawa dla tych „pięknobrzmiących słówek", dla których nie było pory i miejsca, kiedy cierpiał wewnętrzne katusze, jest także tylko chwilowem załamaniem się wiary. Odmalowany tu stan szaleństwa miłosnego (w pierwszej godzinie), doprowadzającego do rozpaczy (w godzinie drugiej) zostaje potępiony w godzinie (trzeciej) przestrogi, która zawiera naukę, że cierpienie Gustawa jest właśnie zadośćuczynieniem za oddanie się sprawom osobistym z pominięciem obowiązków społecznych. Naruszona jest przez to równowaga między obowiązkiem a nagrodą wewnętrzną, i za doznane szczęście osobiste musi Gustaw odpokutować, bo

„Człowiek nie jest stworzony na łzy i uśmiechy,
„Ale dla dobra bliźniego swoich, ludzi".

Inne rozumienie tendencji moralnej „Dziadów" wileńskich naraża na zupełną sprzeczność faktu powstania równocześnie „Grażyny", o etyce poświęcenia i bohaterstwa, faktu, dla którego trzeba było poszukiwać bardzo sztucznych interpretacyj.

Ale tu właśnie powstaje już wyraźnie zagadnienie, które zawarte implicite w programie ideowym filaretyzmu mickiewiczowskiego, wyłania się z niego i usamodzielnia z biegiem czasu i postępem twórczości i staje się stopniowo ośrodkiem „prawdy żywej". Jakby nomen—omen tej prawdy żywej, „Żywila", prototyp Grażyny, poświęcająca wszelkie uczucia osobiste na ołtarzu

obowiązków, — to wyraz kultu dla bohaterstwa, mierzącego ciężar podejmowanych zadań poczuciem wewnętrznej siły. To poczucie tkwi najsilniej — jak ogłosi później „Oda do młodości"— w sercach młodzieży, która najbardziej zdolna jest dzielić z bliźnimi „nektar żywota", najbardziej gotowa — jak dawniej — przywdziać na siebie „cięższą zbroją", gotowa — jak tutaj — „paść wśród zawodu", jeżeli przez to może„ poległem ciałem dać innym szczebel do sławy grodu".

Cel tych zmagań z przeciwnościami nie odbiega od pierwotnej ideologji Mickiewicza, nacechowany jest tylko silniej momentem entuzjazmu, który przełamuje wszelkie rachuby starczego lub samolubnego rozsądku. Ale nawet i ten czynnik nie jest swoistą własnością romantyzmu czy dorobkiem Mickiewicza pod wpływem romantyzmu, bo, jak już zauważył Ignacy Chrzanowski,[1]) i wśród racjonalistycznie nastrojonych filozofów Oświecenia popularna była myśl o nieprodukcyjności t. zw. zdrowego rozsądku, pozbawionego wszelkiej namiętności (*„on devient stupide dès qu'on cesse d'être passioné"* — Helwecjusz).

Co więc sprawił romantyzm, to raczej pewną akcesoryjność sytuacyj lub sposób rysowania postaci, niż zmianę zasad ideowych, które z czasem precyzują się do spraw konkretniejszych, mianowicie narodowych, nie zatracając zresztą związku z ideałami ogólno-ludzkiemi. „Konrad Wallenrod" ma w usposobieniu i zachowaniu się zewnętrznem wiele rysów, wspólnych z bohaterami romantycznymi, ściślej mówiąc bajronicznymi, ale samo jego bohaterstwo nie jest romantyczne: nie wynika przecież z przesłanek egoistycznych, z pogardy dla ludzkości, z chęci osobistej zemsty, ze *spleenu* i żądzy przygód, lecz z poczucia obowiązku społecznego i gotowości poświęcenia. Jest człowiekiem wyjątkowym, bo dobrowolnie wziął na siebie ciężką zbroję, do której podźwignięcia czuł się zdolnym, „szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie". Upatrując więc — zgodnie z wezwaniem „Ody" — w szczęściu wszystkiego cele wszystkich, gwałtem chciał gwałt odcisnąć, zwłaszcza gdy był młody i odważny. To jego bohaterstwo weszło w zatarg moralny, stanowiący o jego „tragedji", w której pada wśród zawodu, ale „i ten szczęśliwy..."

Niemniej idea jednostki, która na mocy własnego, osobistego, bohaterskiego poczucia siły moralnej bierze na siebie odpo-

---

[1]) Chleb macierzysty Ody do młodości, 1920, str. 19.

wiedzialność za wyzwolenie narodu, przetrwała. Dalej jednak — w „Dziadach" drezdeńskich — będzie to już zmaganie się nietylko z siłą zewnętrzną, lecz z zagadką losu. Będzie to już chęć sprawdzenia przyjętej w „Balladach" i „Dziadach" wileńskich zasady równowagi kosmicznej między winą a karą na faktycznych losach narodu. Rozwiązanie zagadki tego stosunku da przewodnikowi— bohaterowi, który stanął na rubieży między Stwórcą a naturą, który poczuwa się do siły pośredniczenia między Sędzią a skazanym, da mu w rękę nieomylny sposób wybawienia narodu od cierpień. Ale i ten drugi Konrad legnie złamany, bo i jego poświęcenie i jego cierpienie za miljony nie jest jeszcze zupełnie pozbawione aspiracyj osobistych. Dopiero kiedy się stanie godnym, aby przez niego przemawiał głos sumienia wszechności, kiedy się oczyści do stanu jedynie naczynia objawienia, ujrzy sprawiedliwość wszystkiemi losami kierującą i znajdzie klucz właściwego działania.

Tą drogą doszedł Mickiewicz do utożsamienia swojej etyki z zasadami chrześcijaństwa. Ale i to nie był czynnik nowy, tylko rozwinięcie i bliższe sprecyzowanie, położenie większego nacisku na jeden z elementów dawnego spojrzenia na świat pod kątem ideałów etycznych. Droga ta wyjaśnia stanowisko Mickiewicza względem trzech zagadnień, traktowanych, niestety, zbyt często z zapoznaniem ich faktycznego i w twórczości Mickiewicza silnie zaznaczonego zróżnicowania. Zagadnienia te, które rozwijając się stopniowo obok innych, stają się w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego" oraz w „Wykładach o literaturze słowiańskiej", ośrodkiem myśli wieszcza, konkretyzują się jako zagadnienia wiary, religji i kościoła.

Zagadnień tych Mickiewicz nie utożsamia i nie zlewa, wyrażając względem każdego z nich odrębne stanowisko, stanowisko jednak konsekwetne od początku do końca swej działalności.

Wiara to czynnik formalny, niezbędny przy każdem działaniu, wypływającem z wewnętrznego przekonania; wiara daje możność zrozumienia ducha czujących i cierpiących bliźnich, do których prawdy serca nie trafi „mędrca szkiełko i oko"; wiara daje podnietę do podejmowania się wielkich ofiarnych czynów dla ludzkości, sięgania tam „gdzie wzrok nie sięga", „kędy zapał tworzy cudy i obleka w nadziei złote malowidła"; wiara daje wreszcie moc wytrwania w przedsięwziętych zamierzeniach, mimo piętrzących się przeszkód, niebezpieczeństw, a nawet przewagi

przeciwieństw. Czynnik wiary, niezbędnej dla każdej żywej działalności, nie mówi nic jeszcze o treści dążeń, jest więc w pojęciu „żywej prawdy" odpowiednikiem elementu życia tylko, a nie już prawdy samej. O treści prawdy orzekają ideały etyczne; one to są materją, przedmiotem dążności, one stanowią cel, gdy wiara jest jeno drogą, środkiem, metodą jego urzeczywistnienia.

I ten właśnie cel etyki społecznej, uszczęśliwienia ludzkości przez jej wyzwolenie od ciemnoty, przesądów, ucisku jednostek i narodów zbliża Mickiewicza poprzez rozwiązanie zagadnienia bohaterstwa w duchu pokory ks. Piotra do upatrywania naczelnych zasad moralnych w chrześcijaństwie. A więc nie już hasła wiary w „Romantyczności" lub rzekome podzielanie wiary ludu w innych balladach czy „Dziadach" wileńskich, nie ów napór siły, woli i nadziei w „Odzie do młodości" lub „Farysie" i nawet nie formalny tylko powrót do katolicyzmu w Rzymie, lecz dopiero dojrzałość idei bohaterstwa pozwala Mickiewiczowi wcielić swój ideał moralny w zasadę religji chrystusowej, z nią utożsamić. Do tej koncepcji doszedł drogą konsekwentnego rozwoju swojej prawdy żywej dopiero w „Dziadach" drezdeńskich i rozwinięty dał jej wyraz w „Księgach". T o w i a ń s k i był też tylko jedną z przyczyn okazjonalnych do tej ewolucji, która szła drogą logiki wewnętrznej. I gdyby nie przypadkowe tylko spotkanie się na jednej drodze, ściślej mówiąc, gdyby nie skrzyżowanie się dróg o całkiem różnych kierunkach, mistyczna metafizyka Towiańskiego bez chwilowego oparcia się na genjuszu Mickiewicza (a w części i S ł o w a c k i e g o) byłaby dla dziejów myśli polskiej obojętna.

Do koncepcji utożsamienia treści prawdy żywej z zasadami etyki chrześcijańskiej doszedł zresztą Mickiewicz i drugą jeszcze długo ciągnącą się drogą rozważań historjozoficznych, które dają wyraz jego stosunkowi do trzeciego elementu owego splotu zagadnień: do kościoła. Od najwcześniejszych swych utworów, jak „Kartofla", Mickiewicz, być może pod wpływem pisarzy wolnomyślnych francuskich, zwłaszcza Woltera, objawiał wyraźną niechęć do kleru, który razem z despotami politycznymi uciska wolność jednostek i narodów. I gdy kreśli korzyści przyszłej rewolucji, powiada:

„Wtenczas nad światem nowym swobód gwiazda błyśnie,
Cnota się i nauka pod jej promyk ciśnie,
Mnisze więzy, Despotów złamią się postrachy,
Złoty Kapitol wolne utkwi w niebie dachy.

Przed nim naród zdumionych ziemian na twarz padnie,
A Lud—Król berłem równem uległych zawładnie,
Do stóp swoich tyrany staroświeckie pognie
I z nowej iskry w Europie nowe wznieci ognie".

Ale w czyjeż usta są włożone te światoburcze nadzieje-proroctwa? Oto wypowiada je w poemacie Mickiewicza Archanioł-Michał. Więc nie jest ten okrzyk, rewolucyjny względem kościoła, wymierzony przeciw religji, owszem, w jej właśnie imieniu rzucone jest hasło buntu. Są to dwie sfery zagadnień, które Mickiewicz ściśle rozróżnia i ich rozróżniać nie przestał, mimo złagodzenia tonu w ostatnich swych wypowiedziach.

Ten sam jednak ton antyklerykalny panuje jeszcze w wierszu „Do Joachima Lelewela", w którym poeta kreśli pochód dziejowy ludzkości w drodze ku odzyskaniu pierwotnej wolności, zagarniętej przez despotów dwojakiego rodzaju: królów i kapłanów. A przecież w tym samym okresie dziejów, które obracają się jak na zawiasach około walki między ludem a coraz nowymi jego ciemięzcami, jest jeden punkt jasny: nauka Chrystusa, która wskazała drogę ku prawdziwej wolności; ale świat popadł wkrótce w nową niewolę, w powtórną niewolę Rzymu, tym razem już nie pogańskiego, lecz papieskiego.

Punktem wyjścia mickiewiczowskiej historjozofji, która dalszy swój wyraz — po osiągnięciu stanowiska mesjanicznego w „Dziadach" drezdeńskich — znajduje w „Księgach pielgrzymstwa", jest więc motyw etyczny i narodowy: rewindykacja wolności, zabranej ludom gwałtem i podstępem przez królów; tę wolność powszechną przywróci światu Polska własnem męczeństwem i walką, o którą litanja pielgrzymska błaga w słowach:

„Przez łzy i cierpienia wszystkich niewolników, wygnańców
i pielgrzymów polskich
„Wybaw nas, Panie,
„O wojnę powszechną za wolność ludów
prosimy Cię, Panie".

Punktem dojścia tej walki jest chrześcijaństwo pierwotne, uznające najwyższe ideały etyczne: wolność i braterstwo ludzi i ludów.

Zatem nie religji przeciwstawia się Mickiewicz, i kiedy w „Wykładach" religja zajmuje ośrodkowe stanowisko, nie znamionuje to oddalenia się od pierwotnego przekonania, tylko jego rozwinięcie Tembardziej, że wobec kościoła, w sposób wprawdzie nie tak ja-

skrawy, jak w młodości, zachowuje się jednak negatywnie, nie upatrując u jego przedstawicieli dążności do wcielania w życie ideałów chrystusowych, „kierowania postępków według nabytego światła", tylko suche spełnianie formalnych obowiązków, wynikających z urzędu. Nakazy religji przestały być żywemi prawdami i zamieniły się w zastygłe doktryny.

„Księża tam tylko niosą słowa religijne, gdzie są pewni dobrego ich przyjęcia. Z członków kościoła wojującego powychodzili — darujcie wyrażeniu — na faktorów rekomendujących katolicyzm. Nie grozi im to żadną przykrością moralną. Wstąpiwszy na kazalnicę, prawią śmiało, bo wiedzą, że im to zostawiono, że świat przywykł uważać to za ich rzemiosło i nikt nie myśli atakować ich w tej twierdzy, obwarowanej ustawami".

„Chodzą oni (kardynałowie) w purpurze, która według symboliki kościelnej znaczy męczeństwo. I któż teraz kiedy słyszał o jakim kardynale umęczonym? Jednak nie brak okoliczności do cierpienia za Kościół. Liczba męczenników polskich jest wielka i powiększa się codzień. Kościół urzędowy wydaje noty dyplomatyczne i każe wydawać książki: nie ma już odwagi cisnąć piorunów, klątwy na prześladowców, nie śmie już odwołać się do ludów".

„Mędrkowie i księża nie dają już nam dzisiaj innego Boga, jak tylko filozoficznego i historycznego... Miłosierdzie księży u śmiertelnego łoża konających w takiej rozpaczy nie umie dać im innej rady, jak tylko „Cierp, nieś swój krzyż, jak Zbawiciel nasz niósł, i umieraj"... Umieraj! Zupełnie to samo mówią księża, co cesarz rosyjski w swoim sławnym katechizmie powiedział Polakom: „Naśladujcie Zbawiciela, który za panowania Tyberjusza dał się ukrzyżować, a nie popełnił nieposłuszeństwa, umierajcie!" Otóż do czego, po ośmnastu wiekach trwania ewangelji nas wzywają: do tego, abyśmy bez oporu dawali się krzyżować!" („Wykłady" r. IV l. 7).

A więc nie dać się krzyżować! Sprzeciwiać się złu! Kościół ma być wojujący o urzeczywistnienie ideałów etycznych, tkwiących w chrześcijaństwie. Jeżeli Polska jest Chrystusem narodów, to dlatego, że w swoich dziejach wcieliła Jego ideał wolności; za wolność powszechną musiała być ukrzyżowana. I tej wolności powszechnej powinna bronić, o nią walczyć. Osłabienie idei walki czynnej w nauce T o w i a ń s k i e g o oddaliło Mickiewicza od niego i kazało mu iść dalej własną dawną drogą.

I oto ideał etyczny, wyrażony w chrześcijaństwie, staje się dla niego taranem rewolucyjnym, mającym obalić ustrój, który czy

przez usta doktrynerów kościelnych, czy przez pisma doktrynerów społecznych lub ekonomicznych każe ludziom i ludom umierać w niewoli. Żywa prawda, tkwiąca w idei chrystusowej, oznacza więc walkę o przywrócenie do istnienia pierwotnej należnej istocie ludzkiej wolności i o urzeczywistnienie nauki, że wszyscy są „bracią, dziećmi jednego Boga". Konkretyzuje się to ostatecznie w hasłach Wielkiej Rewolucji Francuskiej „wolność, równość, braterstwo", dla których Mickiewicz miał entuzjastyczne uznanie od początku swej działalności twórczej i które konsekwentną drogą na podstawie przesłanek dalszego bogatego wewnętrznie żywota rozwinął w chrześcijańsko-socjalistyczną treść żywej prawdy, kierującej krokami wieszcza aż do końca jego dni.